

Christoph Strieder

Ortega entre culturas: conocimiento y modernización

La modernización del sujeto y la identidad en España mediante la renovación de la cultura es el gran proyecto de Ortega y Gasset. Tal hazaña consistía para él en la preocupación por el conocimiento contemporáneo. Generalizando se podría decir que Ortega está comprometido en esos momentos con la búsqueda de una estrategia hermenéutica, es decir una técnica adecuada para experimentar el ser actual de su cultura. Ya durante los primeros 20 años del siglo presente Ortega se interesa por las corrientes intelectuales, sobre todo alemanas, y por los diferentes campos de filosofía y pensamiento adaptándolos a su propia situación e iniciando discursos nuevos en el ambiente cultural de España. Se trata de una actitud intercultural, en cuyo centro se mueve un sujeto empírico, a pesar de que su lugar está definido por un sujeto textual. La actividad de Ortega como transmisor entre dos culturas mediante el tráfico y la divulgación de textos filosóficos no es un asunto de sinceridad con respecto a las fuentes, en el sentido de una traducción de un dogma filosófico, presentado en las academias en Alemania, sino que es una práctica que relaciona el pensamiento filosófico con la vida y la cultura en un sentido temporal y concreto.

La actitud filosófica de Ortega y Gasset, relacionada con el conocimiento que recibe, no es meramente pasiva, sino que se inscribe en un acto filosófico. Con acto filosófico me refiero al proceso de la transformación del pensamiento que Ortega convierte en un sistema abierto para descubrir la realidad y las posibilidades de su propia cultura. Su discurso cultural va integrando categorías, en sus tiempos tan actuales como la vida, la identidad cultural, como el yo y sus interrelaciones para enfrentarse con una formación cultural que le parecía rígida y falsamente tradicionalista.

Para situar su actitud en relación al conocimiento filosófico conviene acordarse de una constelación cultural que ya se anunció en la polémica

con Miguel de Unamuno acerca del entonces tan discutido tema de España y Europa, enfrentamiento central para el análisis del estado propio cultural, que volvió imponiéndose con la dura represión del gobierno español durante la «Semana Trágica» de Barcelona y la reacción crítica de diferentes escritores extranjeros como Anatole France o Maurice Maeterlinck. En una carta privada que se publicó en el diario ABC el día 15 de septiembre de 1909, Unamuno caracterizó su posición –representativa de un grupo notable de intelectuales– mediante lo siguiente: «Son muchos aquí los papanatos que están bajo la fascinación de esos europeos. [...] Si fuera imposible que un pueblo dé a Descartes y a San Juan de la Cruz yo me quedaría con éste.»¹ Unamuno se opone en estos momentos a la posibilidad de un *mestizaje* cultural europeo, separando diferentes tipos culturales que se excluyen. Ortega marca en su respuesta una posición clara en la polémica cultural, recordando a Unamuno que las obras lingüísticas más importantes sobre temas de la propia lengua antes de Ramón Menéndez Pidal vienen del extranjero.²

Conviene acordarse de que Ortega participó en el año 1910 en la fundación de la revista *Europa*, acto que fue acompañado por la necesidad de legitimar tal dedicación defendiéndola contra los ideales rígidos de una cultura nacional que calumniaba todo tipo de actuación diferente como «extranjerismo».³ Ortega está desarrollando ya en estos momentos y bajo la impresión de esa confrontación un concepto intercultural que se realizará 13 años más tarde con la *Revista de Occidente*.⁴ «[...] cuando postulamos la europeización de España, no queremos otra cosa que la obtención de una nueva forma de cultura distinta de la francesa, la alemana. [...] Queremos la interpretación española del mundo. Mas nos hace falta la materia que hemos de adobar, nos hace falta la cultura»

¹ Miguel de Unamuno: *ABC*, 15.IX. 1909. Ortega se está confrontando polémicamente con la carta de Unamuno en: José Ortega y Gasset (†1961): «Unamuno y Europa, Fábula», en: *Obras Completas I*, Madrid, págs. 128-132. Usamos para las *Obras completas O.C.* y el número romano del tomo.

² J. Ortega y Gasset: «Unamuno y Europa, Fábula», págs. 129-131.

³ J. Ortega y Gasset: «Nueva Revista», en: *El Imparcial*, 27-IV-1910; *O.C. I*, págs. 142-145.

⁴ El primer número de la «Revista de Occidente» sale en julio de 1923.

dice en el artículo «España como posibilidad», en *Europa*.⁵ Ortega está hablando para un grupo de intelectuales cuando distingue sus proyectos de transmisión del conocimiento europeo mediante revistas culturales de todo tipo de colonización: «De ser europeos, no hubieran fundado una revista, sino más bien una colonia.»⁶

Ortega –en comparación con Unamuno– propone una posición que ni es de defensa a ultranza, ni de admiración exagerada, sino un proyecto de apropiación. En él se encuentran los elementos de una constelación que forma el horizonte para la transformación de un conocimiento, recibido del extranjero y la modificación de un discurso filosófico académico que Ortega trata de convertir en un instrumento moderno para leer e interpretar la propia cultura.

La transmisión cultural de Ortega se desarrolla, en fin, bajo una doble perspectiva. La orientación en fuentes filosóficas europeas significaba la ocupación en temas como originalidad, derecho de autor, significado original y la confrontación con las instituciones que vigilaban tales elementos discursivos. La diferencia de las culturas y la discusión sobre la identidad nacional le obliga a buscar una solución de cómo superar la polarización entre lo propio y lo ajeno. En la topografía nacional la exclusión funciona con criterios culturales en el sentido de que incluso se están considerando ciencias como la física o la química materia de la cultura nacional. Ortega está negociando entre una cultura académica con sus propios valores y la práctica de un conocimiento en una circunstancia concreta, percibida por un grupo de intelectuales y científicos. Lo que en otro lugar se usaba como especulación metafísica, Ortega lo transforma de acuerdo con las circunstancias culturales de una sociedad diferente.

⁵ J. Ortega y Gasset: «España como posibilidad», en: *Europa*, 27-II-1910; *O.C. I*, págs. 137-138.

⁶ J. Ortega y Gasset: «Nueva Revista», en: *El Imparcial*, 27-IV-1910; *O.C. I*, págs. 142-145.

Conocimiento y cultura

La actitud intelectual y filosófica de Ortega en sus primeros textos, reseñas y series como «Arte de este mundo y del otro»,⁷ «Adán en el Paraíso»⁸ y más tarde en «Meditaciones del Quijote»⁹ está teñida de una cercanía a diversos pensadores contemporáneos. Son Hermann Cohen y Paul Natorp, Georg Simmel y Max Scheler –entre otros– y es, por supuesto la difícil superposición entre la filosofía del valor [Wertphilosophie] y la fenomenología; es decir, una versión del neokantismo que antes de Nietzsche se había iniciado con la reflexión filosófica sobre la relación entre valor y sentido (Wert und Sinn),¹⁰ que también constituye un problema hermenéutico y las diferentes formaciones de la fenomenología que llegó a conocer y estudiar en sus viajes a Alemania. Es también la corriente del pensamiento freudiano, cuya presencia ya se nota en la reseña de 1904 «El poeta del misterio»,¹¹ texto sobre el poeta belga Maurice Maeterlinck. Estos textos y formaciones filosóficas le servían como fuentes y estímulos para su propia actividad filosófica e intelectual. El neokantismo y más aún las diferentes formaciones de la fenomenología y la filosofía de la vida van obteniendo en sus propios razonamientos una formación que adquiere su importancia y su interés como producto intercultural.

No sorprende el hecho de que Ortega tratara de mejorar la realidad cultural de su tiempo mediante un conocimiento que unificaba, como en la fenomenología dos categorías difíciles de unir: algo que no es solamente el producto del sujeto transcendental sino lo que le supera pero no en un sentido estrictamente metafísico; algo de lo que se puede tener conocimiento pero que se manifiesta también a nivel existencial. En este contexto se está desarrollando el concepto orteguiano de la cultura que no es algo libre de tiempo y espacio, sino que se inscribe en un lugar

⁷ J. Ortega y Gasset (1961): «Arte de este mundo y del otro», en: *O.C. I*, Madrid, págs. 186-205.

⁸ J. Ortega y Gasset (1961): «Adán en el Paraíso», en: *O.C. I*, Madrid, págs. 473-493.

⁹ J. Ortega y Gasset (1995): «Meditaciones del Quijote», Madrid.

¹⁰ Véase Herbert Schnädelbach (1994): *Philosophie in Deutschland. 1831 - 1933*, Frankfurt a. M., págs. 201-202.

¹¹ J. Ortega y Gasset (1961): «El poeta del misterio», en: *O.C. I*, Madrid, págs. 28-32.

concreto y en un tiempo definido.¹² Se conoce su idea de la cultura como *tertium* entre el yo y mi circunstancia y es tal preocupación por la cultura, muy concreta, la que le mueve en su primera etapa, como dice claramente Julián Marías: «... el tema de la obra de mocedad de Ortega no es tema de teoría; es España, la circunstancia española. Claro está que el modo de enfrentamiento de Ortega con esa circunstancia consiste en pensar y en llevar a la teoría; pero el centro de organización [...] no es una doctrina filosófica [...]. Es justamente esa condición circunstancial de su pensamiento la que va a llevar a la nueva idea: pensar como circunstancializar.»¹³

La constelación en que se mueve Ortega en su momento, es la relación entre conocimiento y cultura en el horizonte de su situación histórica: es la pregunta hacia la identidad cultural española en la modernidad del comienzo del siglo XX. Ortega no se encuentra solo con tal preocupación, pues los principales científicos, intelectuales y poetas se dedicaban a tal búsqueda y, en cierta manera, se puede hablar de una institucionalización de ideas sobre la cultura.¹⁴

Se perciben en las investigaciones de Ortega unas consideraciones sobre el *ser* de la cultura que están empapadas de ideas canónicas y tópicos conocidos. Tales conceptos como el misticismo español, es decir un doble conocimiento contemplativo de las cosas divinas y a la vez realista de las apariencias concretas, y la relación doble del pensamiento cervantino entre ideal y práctica aparecen en Ortega estructurando la materia cultural a un nivel muy básico, como la idea del predominio de la realidad concreta y tocable. Como Azorín o Menéndez Pidal, Ortega se concentra en una manera española de percibir o mirar las cosas, aunque con un espíritu crítico y europeizante. Ya en su reseña temprana «El poeta del misterio» había relacionado su lectura freudiana del poeta belga Maurice Maeterlinck con la tradición mística de la cultura española.¹⁵ San Juan de la Cruz y Descartes le parecen compatibles. El pensa-

¹² En el mismo artículo «La ciencia romántica» subraya Ortega el significado de la cultura y su transcendencia real en comparación con el individuo o la humanidad, pág. 39.

¹³ Véase Julián Marías (1960): *Ortega I. Circunstancia y Vocación*, Madrid, pág. 358.

¹⁴ Véase Inman Fox (1997): «*La invención de España*», Madrid, págs. 138-140.

¹⁵ J. Ortega y Gasset (1961): «El poeta del misterio», en: *O, C. I*, Madrid, pág. 31.

miento de Ortega está girando alrededor de formas nuevas sobre cómo aplicar un conocimiento preciso y claro para el análisis de la propia identidad cultural del momento presente, definiendo mediante lecturas diversas sus teorías filosóficas.

Hay que subrayar la cualidad de tal constelación para evitar la integración de la obra orteguiana en una historia filosófica que está cualificando sus textos solamente desde la lógica argumentativa, excluyendo las circunstancias del pensamiento y su lugar histórico. La discusión sobre la cualidad filosófica de los textos de Ortega, si se trata sobre todo de meros e imprecisos pastiches¹⁶ o de imitaciones de ciertos argumentos y propiedades estilísticas ha llevado, como en el caso de las «Meditaciones del Quijote»,¹⁷ a un *academicismo* de la obra de Ortega que no se corresponde con su función de intelectual y de transmisor intercultural y la forma correspondiente de difusión.

El tráfico del conocimiento produce naturalmente también efectos en las diferentes instituciones académicas como *El Ateneo de Madrid*, la *Residencia de Estudiantes*, la *Facultad de Filosofía y Letras de San Bernardo* o el *Centro de Estudios Históricos*, debido al hecho de que tales instituciones –como la vida académica, el personaje del científico y las materias mismas– se encontraban en plena transformación, gracias a la influencia de la industrialización y las ciencias positivas. Una comparación con la situación alemana demuestra una diferencia estructural notable que promovía el ejercicio de la difusión de Ortega:¹⁸ Ya en una reseña sobre el «Diccionario de Quijote», obra de investigación etimoló-

¹⁶ C. Morón Arroyo considera los primeros textos de Ortega como un pastiche de Scheler, Cohen y Simmel. C. Morón Arroyo (¹1968): *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, págs. 146 y 153.

¹⁷ Orringer presenta en «En torno a Ortega» tal análisis del texto de Ortega, que relaciona con la obra de un discípulo de Husserl, Wilhelm Schapp con el título *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Halle 1910. Nelson R. Orringer «En torno a Ortega (Clarividencia en Meditaciones del Quijote)», en: *Arbor*, t. 384, diciembre de 1977, págs. 363-380.

¹⁸ Herbert Schnädelbach demuestra en su libro *Philosophie in Deutschland. 1831 - 1933* el difícil proceso de la formación nueva del profesional académico y la reorganización de la filosofía después de Hegel y especialmente la convivencia de una formación filosófica tradicional, el conocimiento absoluto con las nuevas ciencias empíricas. Herbert Schnädelbach (⁵1994): *Philosophie in Deutschland. 1831 - 1933*, Frankfurt a. M., págs. 35-48.

gica de Julio Cejador, subraya Ortega las particularidades de la vida científica española en comparación con las instituciones alemanas, haciendo referencia a dos tipos de organización, el «personalismo» en España y ciencia como «acción social», la organización científica moderna que corresponde al modelo republicano.¹⁹

Filosofía y circunstancia

Los diferentes pasos en la recepción de las corrientes filosóficas se corresponden en gran parte con los viajes a Alemania. El neokantismo de Marburg en sus diferentes matices desde sus comienzos con Friedrich Albert Lange y su discípulo Hermann Cohen, primera e intensa confrontación para el joven Ortega, significaba la reivindicación de la filosofía crítica, es decir la teoría del conocimiento como fundamento y campo propio de la filosofía: en términos generales, rehabilitar la filosofía como pensamiento independiente de las ciencias específicas.²⁰ Más significativo y expresivo aún la apropiación de la fenomenología por Ortega.

Un artículo titulado «La situación presente de la fenomenología»,²¹ basado en una conferencia de Arnold Metzger pronunciada en Berlín en el año 1926, representa contundentemente en la *Revista de Occidente* la visión de su director Ortega y Gasset, que se había adscrito ya en el primer decenio del siglo a una línea menos interesada en la revitalización del pensamiento metafísico en la fenomenología. Desde Moritz Geiger y Wilhelm Schapp la fenomenología había dejado de formar un bloque homogéneo.²² Las modificaciones de los mencionados discípulos de

¹⁹ J. Ortega y Gasset (s1961): «La ciencia romántica», en: *O.C. I*, Madrid, pág. 42.

²⁰ No son los filósofos en las academias en la mitad del siglo pasado, los historiadores de la filosofía quienes consiguen la reivindicación de un campo propio de la filosofía que es la teoría del conocimiento. Son los científicos mismos que se tratan de defender contra un materialismo vulgar. Son Justus Liebig y Hermann Helmholtz en Alemania quienes inician el «Materialismusstreit». Herbert Schnädelbach, *Philosophie*, págs. 131-135.

²¹ Arnold Metzger: «La situación presente de la fenomenología», en: *Revista de Occidente*, a. 6, t. 22, núm. 65, noviembre de 1928, págs. 177-201.

²² Véase Nelson R. Orringer: «En torno a Ortega», *Clarividencia en ¿Meditaciones del Quijote?*, págs. 55-59.

Husserl juegan un papel decisivo en la formación del pensamiento propio de Ortega y no significa ninguna sorpresa que años más tarde se elija para la presentación de la fenomenología en la Revista de Occidente un texto que recoge tales modificaciones. Metzger sitúa, mediante una descripción del campo actual de la filosofía «Logische Untersuchungen» (Investigaciones Lógicas), la gran obra de Husserl del año 1900 en el lado del pensamiento metafísico que se enfrenta a la investigación empírica y los objetos de las ciencias especiales y a la reducción de la filosofía a teoría del conocimiento. La fenomenología de Husserl es una filosofía que investiga «un territorio de objetos independientes del mundo de los ¿hechos?: el mundo de los *objetos generales* o ideales.»²³ Es significativo que el interés no se concentra en el trabajo filosófico Husserliano, sino en «examinar la posición de la fenomenología entre los problemas contemporáneos».²⁴ Para legitimar tal punto de vista y para describir la propia posición, Metzger inicia el artículo con una advertencia hacia la realidad actual: «[...] nos encontramos ante la notable situación [...] de un movimiento histórico que dimana de un determinado sistema ideológico, sin que, bien mirado, pueda decirse que ese movimiento conoce exactamente dicho sistema.»²⁵ En fin, se está considerando el presente bajo los auspicios de lo que se compone, como ideología, la fenomenología sin tener una definición clara de lo que significa o es tal pensamiento. De lo que no se duda es de la consideración de que el pensamiento fenomenológico es no sólo un dogma filosófico, sino la signatura de la época presente y la estrategia con la cual puede llegar a un conocimiento de sí misma. La historia y el *Historicismo* tuvieron que ceder. No sorprende que se eligiera para la revista tal artículo que advierte que no existe «una completa conciencia de los métodos fenomenológicos».²⁶ Según la descripción de Metzger el método fenomenológico consiste en la constitución de objetos ideales mediante «una *experiencia* (intuición) peculiar, la llamada ¿intuición categorial?» y son «posibles objetos de una descripción fundada en la

²³ Arnold Metzger: «La situación», pág. 180.

²⁴ Arnold Metzger: «La situación», pág. 177.

²⁵ Arnold Metzger: «La situación», pág. 177.

²⁶ Arnold Metzger: «La situación», pág. 177.

intuición, es decir, pueden describirse minuciosamente como las cosas que intuimos con los sentidos».²⁷

Ortega había desarrollado en los años después de 1910 la confrontación con Husserl y su dogma filosófico, como tema intercultural. Ya después de sus primeros viajes a Alemania Ortega dirige su interés filosófico hacia una aplicación que rompe con el esquema de la nueva metafísica. Él deja de seguir a una construcción que defiende la presencia de «los objetos todos como absolutas esencias autosuficientes, dadas a la conciencia»,²⁸ es decir la actividad de una intuición pura, imparcial e in-mediata (sin medio) hacia la cosa en sí.

En el mismo año, en agosto de 1910, Ortega presenta en el texto «Adán en el paraíso» los elementos de un concepto propio, cuya base se compone de una fenomenología que ha dejado el hilo fino de la percepción inmediata de las esencias en el sentido de haber dejado el orden establecido entre concepto y cosa, introduciendo una percepción, cuya naturaleza es el *percatar*: «Percatarse de una cosa no es conocerla, sino meramente darse cuenta de que ante nosotros se presenta algo. Una mancha oscura, a lo lejos, en el horizonte, ¿qué será? ¿Será un hombre, un árbol, la torre de una iglesia? No lo sabemos: la mancha oscura aguarda, aspira a que la determinemos: delante de nosotros tenemos, no una cosa, sino un problema.»²⁹ En fin, percatarse es un acto de percepción entre lo sensual y lo intelectual, un darse cuenta que es, en relación con el conocer, un acto, en el cual no hemos llegado a una conciencia clara de una cosa, sino que nos sugiere que existe un problema. Percatarse en fin, es un *modo deficiente* en el sentido de que tenemos la conciencia de la falta del conocimiento: «un concomitante saber que no sabemos».³⁰ Ya en «Adán en el paraíso» Ortega introduce una práctica filosófica, en la cual se trata de compensar la inestabilidad fundamental entre las intuiciones o impresiones sensuales de los objetos y sus ideas. Tal necesidad abre una cartografía de posibles modelos de compensación que Ortega está desarrollando para su análisis

²⁷ Arnold Metzger: «La situación», pág. 180.

²⁸ Nelson R. Orringer en «En torno a Ortega» (Clarividencia en Meditaciones del Quijote), pág. 58.

²⁹ J. Ortega y Gasset: «Adán en el paraíso», en: *O.C. I*, pág. 479.

³⁰ J. Ortega y Gasset: «Adán», pág. 479.

cultural. Con su dedicación específica a las apariencias y las cosas se inicia una hermenéutica que formará el punto de partida de las reflexiones de los próximos años: un concepto filosófico que se nutre del pensamiento importado y de ideas sobre la propia cultura.

Para «Adán en el paraíso» me parece significativo el hecho de una generalización modélica fuera de una situación cultural concreta. El paraíso como el lugar de los lugares, ofrece un esquema fundamental y válido que se basa en la realización de una plenitud total y su composición por partes. Ortega acentúa tal condición, que implica elementos esenciales de la existencia y el conocimiento: «Cada cosa una encrucijada: su vida, su ser, es el conjunto de relaciones, de mutuas influencias en que se hallan todas las demás. Una piedra al borde de un camino necesita para existir del resto del Universo.»³¹ La interrelación vital entre el yo y las cosas en el paisaje paradisíaco, que constituye el ser y la vida de las cosas, comienza –y eso es significativo– con la vida humana, pero en una circunstancia que ya había existido antes del nacimiento del hombre. La vida en el paraíso comienza con Adán, es decir con la cultura, el trabajo del hombre con lo que ya existía: «el hombre nació y súbitamente sonaron sonos y ruidos inmensos a lo ancho del universo, iluminaron luces los ámbitos, se llenó el mundo de olores y sabores, de alegrías y sufrimientos».³² «Cuando Adán apareció en el Paraíso, como árbol nuevo, comenzó a existir eso que llamamos vida. Adán fue el primer ser que viviendo, se sintió vivir. Para Adán la vida existe como problema.»³³ Con Adán se revela la vida como una hermenéutica deficiente, lo que Ortega llama «problema».

Fenomenología y pensamiento cultural

Para Ortega la fenomenología es la ideología de un momento histórico. El lema de Husserl: «Zu den Sachen!»³⁴ (¡hacia las cosas!) tiene

³¹ J. Ortega y Gasset: «Adán», pág. 482.

³² J. Ortega y Gasset: «Adán», pág. 482.

³³ J. Ortega y Gasset: «Adán», pág. 480.

³⁴ Herbert Schnädelbach (1994): *Philosophie in Deutschland. 1831 - 1933*, Frankfurt a. M., pág. 234.

sus antecedentes en tales posiciones filosóficas que critican el predominio de la razón en relación con los objetos del conocimiento y acentúan el predominio de la vida, lo irracional como categoría fundamental. Esta corriente se inició con Schopenhauer que criticó el historicismo y sus consecuencias relativistas respecto de la vida y describió la razón como un instrumento de la vida. Con la defensa de la vida como categoría máxima inició Nietzsche después un discurso filosófico y cultural, una filosofía de la vida, cuyo enlace con la cultura española todavía no se ha aclarado. Lo que en el cambio del siglo frecuentemente se identifica como pensamiento profundamente español o mejor dicho castellano, tiene frecuentemente su correspondencia en corrientes filosóficas internacionales. Uno de estos temas que sugieren la posible cercanía entre concepto filosófico y cultural consiste exactamente en la consideración del valor de las cosas y la realidad concreta de su existencia. En el pensamiento alemán defienden diferentes escuelas³⁵ una nueva *ontología* que vuelve a descubrir la realidad actual y vital, lo que significa el final del historicismo y todo tipo de renacimientos como el Neokantismo, Neoaristotelismo, Neotomismo. En España se refleja una correspondencia en las consideraciones de Ortega y otros que identifican la cultura mediterránea o «la manera española de ver las cosas [...]» como actitud de un hombre «que ama las cosas en su pureza natural, que gusta recibirlas tal como son, con claridad, recortadas por el mediodía [...], que quiere ante todo ver y tocar las cosas».³⁶ Es significativo para la estrategia argumentativa de Ortega que identifica el otro polo, las culturas del norte, con la idea de lo transcendental, lo fugitivo, la espiritualidad que trasciende las apariencias, formando un imperio de símbolos, que evoca un mundo más allá de las apariencias. Así Ortega cuestiona una forma de materialismo cultural que demuestra «las cosas en su rudeza material, en su individualidad, en su miseria y sordidez, no quintaesencias y traducidas y estilizadas, no como símbolos de valores superiores [...]».³⁷ La hiperposición de ideas filosóficas con la identidad cultural implica ya

³⁵ Schnädelbach (1994): *Philosophie in Deutschland. 1831 - 1933*, Frankfurt a. M., págs. 232-262.

³⁶ J. Ortega y Gasset (1961): «Arte de Este Mundo y del otro», en: *O.C. I*, Madrid, pág. 186.

³⁷ J. Ortega y Gasset: «Arte», pág. 199.

una perspectiva cambiada por la integración de técnicas filosóficas nuevas. Eso implicaba también la inscripción en la topografía de la modernización europea.

El lema husserliano evoca una nueva lectura de las condiciones de la propia cultura, fruto de la misión orteguiana de buscar una técnica que permitiera el distanciamiento de una continuidad de autointerpretación cultural cerrada. La actualización de diferentes tipos culturales y su enfrentamiento tiene en el método de Ortega la función de demostrar los límites de lo propio y de estimular el *modo deficiente* de la cultura propia en un ideal de plenitud. Es instructivo mirar la valoración de la cultura española que, en muchos aspectos, cumple la disposición para realizar el nuevo programa europeo de la filosofía de la vida y de estos elementos de la fenomenología que promueven una vuelta hacia las cosas concretas. Ortega no defiende la *metafisización* del valor o del significado (Wert oder Sinn) de una cultura específica, sino el desarrollo de las posibilidades que ofrecen la circunstancia y la cultura, la materia vital y concreta. Su valoración de los hechos culturales demuestra ya en el primer decenio del siglo una sensibilidad a las preguntas de cómo valorar la categoría *vida* en relación con la cultura y sus valores. En este contexto es instructivo acordarse de sus reservas a la subordinación de la poesía, el ejemplo es el «El Cantar de mio Cid» y la religión, el ejemplo es la catedral de Sigüenza, debajo de la vida: «[...] la religión y la poesía no pretenden en ellas suplantar esa vida, sino que la sirven y diaconizan [...] La religión y la poesía, son para la vida.»³⁸ Pero tal subordinación significa históricamente nada más que la reducción y la limitación de la vida: «ambas, religión y poesía, son aquí grávidas, terrenas, afirmadoras de este mundo. [...] Se contentan circunscribiendo un trozo de vida.»³⁹ Justamente de la valoración adecuada y permanente de tales fenómenos culturales depende la modernización de la circunstancia, de la cultura. La acentuación de la vida significa en el contexto europeo estar a la altura del tiempo; lo que hace falta a los ojos de Ortega, es una nueva práctica cultural que promueva no la metafísica para nombrar el ser de las cosas, sino que proteja la vida de la limitación de los valores tradicionales. En tal práctica consiste la ocupación con el

³⁸ J. Ortega y Gasset: «Arte», pág. 189.

³⁹ J. Ortega y Gasset: «Arte», págs. 188-189.

Quijote en las «Meditaciones»: volver de una cultura –compuesta de valores y obras ya beatificados, idealizados y fuera de la actualidad concreta– a una vitalización mediante la creación y la actividad de nuevas perspectivas hacia el ser de los objetos culturales.⁴⁰

La preocupación de Ortega por el arte moderno, por las estrategias de la fenomenología y otras corrientes filosóficas, encuentra justamente su legitimación en el esfuerzo de romper la heteronomía entre vida y espíritu, entre las diferentes culturas europeas: él intenta conciliar la limitación pobre de las cosas «[...] en su rudeza material, en su individualidad»⁴¹ y el pathos transcendental con su abstracción deficiente. Convertir la fenomenología y el arte en instrumentos y operadores para tal matrimonio entre «superficie y profundidad», entre la materialidad vital y las formas interpretativas, determina la actividad filosófica y los pasos modernizadores en la estética.

Percepción y texto

En «Adán en el paraíso» Ortega hacía también referencia a problemas estéticos que conviene mencionar por su concepto de la imagen y sus reflexiones sobre ver y mirar, actividades espirituales y sico-físicas que tienen sus funciones en el acto hermenéutico, tal como Ortega lo desarrolla. Las reflexiones estéticas de Ortega forman parte de su proyecto filosófico, es decir de preguntarse lo que puede revelar el arte como elemento cultural sobre la situación del hombre en la modernidad de España. Él sitúa la pintura contemporánea por ejemplo en el contexto de un pensamiento conceptual y un cierto tipo de vitalismo fundamental que condicionan al espectador y provoca su actividad y creatividad. En la mencionada serie de artículos, Ortega está investigando el tema de la cualidad propia de la imagen, sus elementos y su relación con la realidad: «Hay, pues, pintores que pintan cosas, y pintores que, sirviéndose de cosas pintadas, crean cuadros. Lo que constituye este mundo de segundo plano, al cual llamamos cuadro, es algo puramente virtual: un cuadro se compone de cosas; lo que en él hay además, no es ya una cosa,

⁴⁰ J. Ortega y Gasset: «Meditaciones», pág. 68.

⁴¹ J. Ortega y Gasset: «Arte», pág. 199.

es una unidad, elemento indiscutible irreal, al cual no puede buscarse en la naturaleza nada congruente. La definición que obtenemos de cuadro es tal vez harto sutil: la unidad entre unos trozos de pintura. Los trozos de pintura, mal que bien, podíamos sacarlos de la llamada realidad, copiándola, pero ¿y esa unidad, de donde viene? ¿Es un color, es una línea? El color y la línea son cosas; la unidad, no.»⁴² La cita describe la motivación del uso de la estructura *percatar*, actividad provocada por una negatividad, una falta. Le corresponde la necesidad de producir sentido en un proceso de identificar, de imponer el orden de una unidad que se puede deducir de valores culturales. La diferencia entre un mero ver, percibir y un mirar que ya siempre va acompañado por una valoración describe la condición humana. La estructura *percatarse* no abarca solamente un problema lógico o visual –unidad y partes–, sino sobre todo un tema que incluye la existencia del hombre.

Pero desde el paraíso acompañamos a Ortega a El Escorial, es decir, a las «Meditaciones del Quijote» del año 1914. Entre los dos textos Ortega había vuelto a Alemania y había empezado su ocupación más intensa con la antropología filosófica y las diferentes ramificaciones de la fenomenología, entre otros los ya mencionados estudios de Moritz Geiger y de Wilhelm Schapp. De su primer libro nos interesa la forma retórica y argumentativa sobre todo del primer capítulo de la «Meditación Preliminar».⁴³ Una estrategia decisiva de Ortega es superponer la temporalidad de la percepción sensual y el esquema hermenéutico de texto y comentario: «[...] la labor de la cultura es una interpretación –esclarecimiento, explicación o exégesis– de la vida. La vida es el texto eterno [...]».⁴⁴ Desde Hegel, Dilthey y Nietzsche, el tema del dinamismo vital y lo fijo, mecánico de la razón se encuentra en el centro de la discusión sobre la posibilidad de la claridad de las ideas reveladas por la razón y la irracionalidad del proceso vital.

Ortega vuelve a usar un lenguaje de visualización, de planteamientos visuales y, en comparación con otros textos, introduce un paisaje real. Esta puesta en escena del hombre en la naturaleza provoca una dinámica mucho más intensa entre la percepción vital y los hechos espirituales,

⁴² J. Ortega y Gasset: «Adán», pág. 474.

⁴³ J. Ortega y Gasset: «Meditaciones», págs. 99-103.

⁴⁴ J. Ortega y Gasset: «Meditaciones», pág. 159.

entre unidad y partes. Como una traducción del problema vuelve el esquema de superficie y profundidad y su pareja subjetiva, la referencia a ver y mirar. Para subrayar la credibilidad de una presencia vital inmediata, Ortega aplica en algunos capítulos un lenguaje enfático, teñido de una sensualidad que expresa el afecto de todos los sentidos. La promoción del criterio vitalista y emocional facilita la defensa de la cultura propia y Ortega insinúa una posible renovación cultural a nivel europeo: el aislamiento entre ver y mirar, la actividad superficial y el «pensar con los ojos», el «meditar» se encuentra superado en un cierto tipo de subida hacia una emocionalidad inteligible. Cuando Ortega dice, que el «placer de la visión, de recorrer, de palpar con la pupila la piel de las cosas, es el carácter diferencial de nuestro arte»⁴⁵ ya se puede reconocer el papel del amor en el concepto orteguiano. En su facticidad textual se debe entender las «Meditaciones del Quijote» como cumplimiento de una renovación cultural, debido al género al que se subordina, la meditación y el segundo capítulo: «Profundidad y superficie» que comienza explícitamente con tal polarización, actualizada por la nueva perspectiva filosófica.⁴⁶

El autor de las «Meditaciones» y el yo textual pretenden la puesta en escena de una situación vital que se compone de una introspección y de la descripción de datos sensuales, técnica que recuerda a la práctica positivista que él combina con la producción de profundidades significativas. El tono enfático convierte el paisaje de aquel lugar emblemático español de *El Escorial* en una superficie vitalizada, donde natura y cultura forman un espacio homogéneo. No pone en absoluto ni la sensualidad ni la profundidad sino el dinamismo y el intercambio entre los dos niveles: «¿Con cuántos árboles se hace una selva? ¿con cuántas casas una ciudad? Según cantaba el labriego de Poitiers ¿la hauteur des maisons empêche de voir la ville?, y el adagio germánico afirma que los

⁴⁵ J. Ortega y Gasset: «Meditaciones», pág. 138.

⁴⁶ «La luz como imperativo», el 12º capítulo de la «Meditaciones del Quijote», revela además el estatus de tal oficio de mirar y interpretar. La «misión de claridad sobre la tierra» es el destino humano que no depende de una instancia mayor, como la teología o la razón. Lo que llama la atención, es la valoración que Ortega consigna al trabajo de una nueva generación de científicos e intelectuales que tratan de superar la interpretación mediante valores tradicionales de la teología o de la jurisprudencia. J. Ortega y Gasset: «Meditaciones», pág. 157.

árboles no dejan ver el bosque. Selva y ciudad son dos cosas esencialmente profundas, y la profundidad está condenada de una manera fatal a convertirse en superficie, si quiere manifestarse. ... El bosque está siempre un poco más allá de donde nosotros estamos. [...] Desde uno cualquiera de sus lugares es, en rigor, el bosque una posibilidad. [...] Lo que del bosque se halla ante nosotros de una manera inmediata es sólo pretexto para que lo demás se halle oculto y distante.»⁴⁷

El proceso estético y retórico de crear imágenes verbales que reúnen concepto y apariencia, tiene ya en las «Meditaciones» una dimensión antropológica que se hace explícita más tarde en la obra emblemática «La deshumanización del arte» (1923).⁴⁸ En su texto sobre el arte moderno, Ortega se dedica al tema de la creatividad humana, partiendo de una explicación antropológica sobre la necesidad de crear imágenes verbales que incluyen algo que no es una cosa en el sentido material. La imagen verbal se pone en analogía con el concepto, con la creación humana de identidad o sentido. En «La deshumanización del arte» se explica la creación de la metáfora mediante un recurso a la institución del tabú. En una época que fue dominada por un horror cósmico «se siente la necesidad de evitar ciertas realidades que, por otra parte, son ineludibles».⁴⁹ La teoría de la metáfora del alemán Hans Werner: «Die Ursprünge der Metapher» (1919), había inspirado tales ideas. Ortega desarrolla la imagen verbal del movimiento corporal de los gestos y pone este procedimiento en analogía con la relación entre cosa y palabra, que une un enlace original y sustancial, que hace posible que una palabra/cosa quede sustituida por otra palabra. La metáfora, según Ortega, muestra el intercambio entre un acontecimiento original y su puesta en escena verbal mediante una imagen, es decir, la cualidad de la imagen verbal es tal que deja de nombrar o imitar el original, la cosa *tabuizada*. Este proyecto antirrealista concede a la imagen un valor propio, presentando algo que no es cosa, que no es superficie pero al mismo tiempo existe la vinculación con su presencia. El interés de Ortega se acentúa en la actividad humana de crear imágenes y naturalmente también la relación entre tal actividad vital y el concepto como

⁴⁷ J. Ortega y Gasset: «Meditaciones», págs. 102-103.

⁴⁸ J. Ortega y Gasset (1986): «La deshumanización del arte», Madrid.

⁴⁹ J. Ortega y Gasset: «La deshumanización del arte», pág. 37.

categoría tradicional filosófica. Como Ernst Cassirer en «Philosophie der symbolischen Formen» de 1923, Ortega y Cassirer son alumnos del neokantiano Cohen, Ortega hace referencia a Ernst Wundt, el creador de la *Völkerpsychologie* (Sicología de los pueblos) para explicar la génesis de los conceptos. Ortega integra la idea de Wundt en su dispositivo perspectivista, explicando el *mirar* como actividad de apropiarse de un objeto con la mano, pero, quedando demasiado lejos, el movimiento manual se convierte en movimiento de mirar, es decir, de interpretar. Ortega, en fin, convierte de esa manera, el concepto en una parte de la actividad visual e interpretativa: refiriéndose a Wundt dice: «Son como el belvedere desde el cual vemos el mundo. ... Cada nuevo concepto es como un nuevo órgano (...) Con las ideas pues vemos las cosas».⁵⁰

Pensamiento nacional y modernidad

Ortega describe la incongruencia entre concepto y superficie visual y el acto hermenéutico mediante imágenes, mediante actos de percepción y perspectivas. La disolución de la homogeneidad de la construcción husserliana –el enlace directo entre sujeto y esencia (Wesensschau)– y, por supuesto de los esquemas interpretativas de la cultura nacional, provoca la relativización de los dos puntos extremos, el lugar del sujeto, del yo y su objeto, intercalando facticidades vitales y normas vigentes como valores culturales. Ortega trataba de hilar una relación dinámica entre la condición humana, la actualidad cultural y el individuo concreto y vivo. La lengua en su sentido textual no abarca la profundidad de su hermenéutica existencial. En sus límites se define una zona dinámica y vital que está modificando lo que se entendía como sentido eterno. Desde allá sale lo que no existe, unidad, identidad, valor, concepto como efectos de un proceso de creatividad humana. El sujeto como categoría textual que recibe todos los determinadores temporales, espaciales de la gramática y el yo histórico de las «Meditaciones» forman una unidad que no es anónima, sino que pertenece a una cultura específica: su texto está empapado por la circunstancia.

⁵⁰ J. Ortega y Gasset: «La deshumanización del arte», pág. 40.

El estatus de los textos de Ortega se confirma mediante una textura discontinua que puede explicar el silencio sobre las fuentes textuales usadas, tema del estudio de Orringer. Si es cierto que los textos se hacen a base de otros textos, hay que reconocer que las huellas dejan de ser las de un autor determinado. Los textos de Ortega se ocupan de una temporalidad y de sus condiciones vitales y por esa razón su hermenéutica se relaciona con el cuerpo, con los sentidos, con la fisiología. El sujeto, el yo se convierte en la modernidad en una entidad tan problemática que el intento de salvarle mediante la cultura, tuvo que apoderarse de técnicas actuales y modernas. La filosofía contemporánea alemana reflejaba estas condiciones nuevas. La necesidad de dar respuestas a todo tipo de preguntas sobre la identidad, a nivel nacional e individual, había iniciado un poderoso discurso y sus protagonistas tenían que demostrar la posibilidad de respuestas a pesar del final de las grandes ideologías, la religión y la razón y, naturalmente, a pesar de la descomposición del hombre en las ciencias positivas.

La necesidad de renovar el discurso sobre la identidad nacional en el contexto del enfrentamiento entre España y Europa abarca el problema de la modernidad. Las huellas de un pensamiento que surgió en Alemania no sólo son un tema para la historia de las ideas, en un sentido tradicional, sino que se reflejan en la propia forma de usar los textos los temas que surgen en la época contemporánea y específicamente en España. Se debe incluir el problema de la originalidad, discusión que había promovido el propio Ortega con su exagerada insistencia en la pregunta sobre la originalidad de su filosofía de la existencia en relación con «Sein und Zeit» de Heidegger. Al mismo tiempo consiguió Ortega la superación del concepto estricto de las culturas nacionales. Su programa promueve la desaparición de tales ideas demostrando que es la relación dinámica entre las diferencias culturales la que se encuentra en el grado máximo de la jerarquía ontológica.